1. Giovanni Paolo II, Lettera enciclica *Ecclesia de Eucharistia*

Come esplicitato dal titolo stesso dell'enciclica, *Ecclesia de Eucharistia* affronta il tema del rapporto tra Eucaristia e Chiesa, nel solco della riflessione conciliare che definisce questo Sacramento come «fonte e culmine di tutta la vita cristiana»[1], vincolo fondamentale di comunione con Cristo e tra le differenti membra della Chiesa. Da queste coordinate fondamentali, emerge chiaramente l'idea che l'Eucaristia non è solo un rito; piuttosto, essendo «presenza salvifica di Gesù nella comunità dei fedeli e suo nutrimento spirituale, è quanto di più prezioso la Chiesa possa avere nel suo cammino nella storia»[2]. Allo stesso tempo, se da un lato va riconosciuta una importanza fondativa all'Eucaristia, dall'altro lato il Pontefice si trova a constatare anche indifferenza, abbandono e abusi in riferimento al mistero e al culto eucaristico. Tutti nella Chiesa, ministri e laici, devono costantemente tornare a questa sorgente inestimabile che è l'Eucaristia, così da ricevere il necessario alimento per portare avanti la missione del popolo di Dio. In questo, il modello proposto dal Pontefice è la Vergine Maria, la quale, prima ancora dell'istituzione, ha esercitato una fede eucaristica, rispondendo con il suo *fiat* così come ogni fedele risponde con il suo *amen* nel ricevere il Corpo e il Sangue di Cristo. In tutto questo, l'Enciclica cerca di essere un modo per offuscare le "tenere" di certe dottrine e pratiche, «affinché l'Eucaristia continui a risplendere in tutto il fulgore del suo mistero»[3], portando a riscoprire sempre meglio tale Sacramento come il centro della vita della Chiesa e come l'elemento fondamentale per la crescita spirituale e la missione dei cristiani nel mondo contemporaneo.

In particolare, nel secondo capitolo il Pontefice concentra la sua attenzione anzitutto sul tema della causalità dell'Eucaristia nei confronti della Chiesa. Il punto di partenza è chiaramente la *Lumen gentium*, laddove, interrogandosi sulla modalità con cui la realtà ecclesiale cresce e si edifica nel tempo e nel mondo, il Concilio Vaticano II afferma che ciò avviene in forza del perpetuarsi incessante della celebrazione eucaristica, celebrazione attraverso la quale la Chiesa si sviluppa sempre più come Corpo di Cristo. Tale influsso causale trova la sua origine nell'ultima cena, laddove i Dodici non hanno semplicemente preso parte a un banchetto come tanti, ma sono stati coinvolti da Cristo nell'anticipazione del sacrificio sulla croce. Così, nel solco dell'Antico Testamento e della prassi giudaica, la cena di Gesù costituisce il momento fondativo della comunità della nuova alleanza nel sangue del vero agnello. Questa prima partecipazione sacramentale dei Dodici si perpetua ancora oggi, ogni volta che l'Eucaristia viene celebrata nella Chiesa e dalla Chiesa, quale comunità dei battezzati.

In questo orizzonte, l'incorporazione dei fedeli a Cristo, avvenuta già col battesimo, diventa sempre più stabile e solida nella partecipazione al banchetto eucaristico, dove i credenti ricevono il Corpo e il Sangue di Cristo, e contemporaneamente sono ricevuti da Cristo, come singoli e come comunità. Da questa sempre più forte incorporazione si compiono le parole di Gesù: «rimanete in me e io in voi» (*Gv* 15,4). In questo senso comprendiamo ciò che il Vaticano II afferma nella *Lumen gentium*, quanto la Chiesa viene definita «in Cristo, in qualche modo il sacramento, ossia il segno e lo strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano»[4]: dalla partecipazione all'Eucaristia, infatti, la Chiesa riceve quell'energia fontale attraverso la quale è resa capace di portare avanti la missione salvifica operata da Cristo attraverso il suo Corpo, che è la Chiesa.

Allora, nata dall'Eucaristia, la Chiesa si costituisce sempre più come Corpo di Cristo in virtù della celebrazione eucaristica, secondo le parole di Paolo: «poiché c'è un solo pane, noi, pur essendo molti, siamo un corpo solo; tutti infatti partecipiamo dell'unico pane» (1*Cor* 10,17). Il

---

[1] Concilio Ecumenico Vaticano II, Costituzione dogmatica *Lumen gentium* sulla Chiesa (21.10.1964), 11.

[2] Giovanni Paolo II, Lettera enciclica *Ecclesia de Eucharistia* sull'Eucaristia nel suo rapporto con la Chiesa (7.04.2003), 9.

[3] *Ivi*, 10.

[4] Concilio Ecumenico Vaticano II, *Lumen gentium*, 1.

Pontefice cita a proposito il commento di Giovanni Crisostomo, il quale mette in relazione il pane eucaristico e ciò che la comunità credente diventa in virtù di questo pane, ossia il Corpo di Cristo. Davvero l'Eucaristia realizza questa unione intima con il Signore Gesù, unione che non può riguardare solamente il singolo battezzato nella sua individualità, ma che lo coinvolge nell'unità di tutte le membra dell'unico corpo ecclesiale per l'opera congiunta del Figlio e dello Spirito Santo. Tale unità supera grandemente quella che si vive in un qualsiasi pasto comune, in quanto si tratta di quella forte comunione sacramentale che dice il vero volto della Chiesa. Così, l'Eucaristia viene definita come la forza generatrice di unità, quale vincolo di comunione che edifica la Chiesa e unisce tutti i fedeli a Cristo.

Da queste considerazioni di carattere teologico, il Pontefice prosegue la sua riflessione soffermandosi sul culto reso all'Eucaristia fuori dalla celebrazione. Non si tratta di un passaggio banale, in quanto trova il suo fondamento della presenza viva e reale di Cristo nella sua Chiesa fino alla fine del mondo (cfr. *Mt* 28,20). Nel solco degli insegnamenti del Magistero e della testimonianza di tanti santi (come Alfonso Maria de' Liguori), Giovanni Paolo II invita anzitutto i pastori a incoraggiare tutti i fedeli al sano culto eucaristico, tesoro inestimabile per la vita di fede di ogni credente, così da moltiplicare i frutti di quella comunione con Cristo e con i fratelli e le sorelle, comunione che si realizza perfettamente nell'Eucaristia e ha da viversi nel cammino di ogni giorno.

2. H. DE LUBAC, Corpus mysticum. *L'Eucaristia e la Chiesa nel Medioevo*, cap. II

Per coloro che si interessano del rapporto che intercorre tra Eucaristia e Chiesa, lo studio di H. de Lubac può essere certamente considerato un "classico". Egli fonda solidamente l'assioma per cui l'Eucaristia è riferita alla Chiesa come la causa all'effetto. Da lui comprendiamo anche che nel primo millennio ci si riferisce prevalentemente all'Eucaristia come *Corpus mysticum*, nel senso di "corpo" secondo il modo di essere del sacramento, mentre la Chiesa è designata come *Corpus Christi* in tutta la sua realtà e concretezza. Dal secondo millennio, invece, l'attenzione dei teologi fu polarizzata sulla necessità di affermare l'identità tra il corpo sacramentale e il corpo storico di Gesù, con il conseguente abbandono dell'espressione *Corpus mysticum* nei confronti del sacramento e con una inversione nell'impiego delle due espressioni tradizionali: *Corpus Christi* è ormai riferito all'Eucaristia (insieme a *Corpus Domini*, *Corpus reale*, *verum Corpus*), mentre C*orpus mysticum* passa definitivamente a designare la Chiesa.

Nel secondo capitolo della sua opera, de Lubac si impegna meticolosamente in un'analisi dei termini "mistico" e "mistero" in riferimento all'Eucaristia, a partire dalla constatazione che tale riferimento, tanto tipico dei primi secoli, risulta essere oggi abbastanza inusuale. Questa associazione avviene anzitutto perché tutto quello che ha attinenza con il mistero dell'altare viene solitamente qualificato con l'accezione di "mistico": parole, benedizioni, segni, azioni, letture, preghiere e così via. Infatti, mentre i contemporanei di Gesù hanno potuto godere della sua presenza storica e tangibile, nella celebrazione eucaristica è offerta a noi piuttosto la sua presenza mistica e velata da simboli. In un susseguirsi di citazioni patristiche, l'Autore fornisce una rassegna di espressioni riferite all'Eucaristia, tutte accomunate dall'aggettivo "mistico": liturgia, culto, apparato, sacrificio, oblazione, vittima, manna, frazione, distribuzione, partecipazione, tavola, banchetto, dono, cosa, rimedio, sapore, cibo, pane, vino, calice, libagione, effetto, forza, significato. Ciò che viene affermato, quindi, è che l'Eucaristia è il mistero per eccellenza, segno di una realtà sacra e segreta; in estrema sintesi, si può affermare che l'Eucaristia è un "tutto mistico".

Se oggi l'espressione "corpo mistico" in riferimento all'Eucaristia può suscitare una certa perplessità, questa esposizione iniziale serve a de Lubac per constatare la naturalezza con cui è sorta tale espressione, in perfetta assonanza con il linguaggio universalmente comune alla tradizione. Effettivamente, oltre che nel Nuovo Testamento, *corpus*/*soma* non viene grandemente adoperato per indicare specificamente l'Eucaristia; anzi, permane la tendenza a utilizzare tale lemma piuttosto in riferimento alla Chiesa, mentre per l'Eucaristia si preferisce il termine tipicamente giovanneo di *caro*/*sarx*. Tale uso, riscontrabile in autori come Pascasio Radberto e Erigero di Lobbes, permette di comprendere bene l'espressione "carne mistica" – forse precedente a "corpo mistico" – come sviluppo dell'immagine delle carni mistiche dell'Agnello pasquale. Esempi di questi accostamenti e di queste allusioni si trovano comunemente nei testi dei Padri, con l'intento, spesso originale, di rintracciare tutti i possibili e nascosti riferimenti all'Eucaristia nell'Antico Testamento.

Affermata la dipendenza dell'aggettivo "mistico" rispetto al sostantivo "mistero", si deve ricordare che quest'ultimo è reso in latino sia con *mysterium* che con *sacramentum*. Di qui, Agostino accosta maggiormente *sacramentum* (in quanto *signum*) al concetto di *sacrificium*, mentre Isidoro lo accosta al significato di *secretum.* Ciò che conta, però, è che in teologia, in esegesi e in liturgia i due termini che dicono il mistero vengono impiegati in maniera indifferente, l'uno al posto dell'altro. Più nello specifico, de Lubac constata la grandissima diffusione e l'immensa gamma di significati che ha assunto nei secoli il termine *mysterium*. In ogni caso, egli circoscrive l'utilizzo del vocabolo a due grandi aree, quella rituale e quella scritturistica, e fa emergere il riferimento costante ai due sensi di "segno" e di "segreto", il primo utilizzato per lo più in riferimento al *sacramentum*, mentre il secondo in riferimento al *mysterium*. La distinzione, in ogni caso, non va certamente esagerata: infatti, se *mysterium* rimanda intrinsecamente a una realtà oscura e velata, al tempo stesso

non è esente dal riferirsi a qualcosa di simbolico; similmente, *sacramentum* contemporaneamente nasconde e rivela ciò di cui è segno. Allora, afferma de Lubac, «i due avverbi "sacramentaliter" e "mystice" hanno, in molti casi, praticamente lo stesso valore. I *mysteria* sono infatti *typi mystici*, *mysticae figurae*, *mystica sacramenta*, *intima sacramenta*, così come i *sacramenta* sono *typica mysteria* o *sacra mysteria*. I *sacramenta*, ancora, sono *corporalia mysteria*, come i *mysteria* sono *spiritualia sacramenta*»[5]. Per questo, vediamo tra i due termini differenze specifiche ed equivalenze, in una mutua e costante interferenza.

L'Autore continua rintracciando ancora due fondamentali particolari su tale questione. Anzitutto afferma che il termine "mistero", almeno nella sua connotazione più antica, trattiene in sé un significato prevalentemente dinamico, indicando un'azione piuttosto che una realtà statica. Infatti, se il *sacramentum* viene mangiato e bevuto, il *mysterium* viene operato, vi si partecipa, lo si celebra. Questa accezione dinamica si trova anche in quei termini che sono accostati all'aggettivo "mistico", come "eulogia mistica" (la benedizione che realizza l'Eucaristia) oppure "corpo mistico" (con riferimento quantomeno implicito all'azione in cui si trova coinvolto questo corpo). Accanto a ciò, tale riferimento all'azione è rintracciabile anche nella forma stessa del termine "mistero", forma che richiama sia qualcosa di fluido che qualcosa di confuso, che concerne contemporaneamente il segno che appare e la realtà che rimane nascosta. Si tratta della *ratio mystica*, grazie alla quale la *res* è nel *signum* e il *signum* partecipa della *res*, o della *virtus occulta*, per la quale la *res* agisce attraverso il *signum* e il *signum* partecipa all'efficacia della *res*. Da tutto questo derivano l'avverbio *mystice*, la formula *in mysterio* e i verbi *mystificare*, *mystificari* o *mysticare*, oppure quegli intrecci di termini come *sacramentum mysterii* e *mysterium sacramenti*.

[5] H. DE LUBAC, *Corpus Mysticum. L'Eucaristia e la Chiesa nel Medioevo*, Jaca Book, Milano 1982, 74-75.

3. H. DE LUBAC, Corpus mysticum. *L'Eucaristia e la Chiesa nel Medioevo*, cap. V

Volendo individuare – non senza difficoltà – l'esatto momento storico in cui l'espressione "Corpo mistico" ha iniziato a fare riferimento alla realtà ecclesiale, de Lubac cita anzitutto Rabano Mauro (IX sec.), il quale, pur continuando a utilizzare il termine in questione nell'orizzonte eucaristico, lo applica anche alla Chiesa. Tuttavia, se da questo momento in poi il passaggio sarà sempre più definitivo, va notato che la Chiesa viene comunemente chiamata anche *caro mystica*; questa espressione ha prevalentemente una accezione eucaristica in Girolamo e Guglielmo di Saint-Thierry, ma non manca di senso prettamente ecclesiale in almeno tre autori, analizzati meticolosamente dall'Autore. Anzitutto egli menziona Pietro Lombardo, il quale, commentando la lettera ai Corinzi, distingue una duplice carne di Cristo: la *caro propria* e la *caro mystica*, che è appunto la Chiesa. Si discute se l'espressione del Lombardo sia una intuizione originale (prima di lui, di fatto, non si trova in altre fonti) oppure l'abbia appresa da qualche predecessore. Il secondo autore citato è Pietro di Troyes, sempre nella distinzione della duplice carne di Cristo: alla prima *caro* attribuisce gli epiteti di *propria*, *vera* e *sacramentalis*, mentre la seconda *caro* viene qualificata come *mystica*, indicando la realtà ecclesiale riunita dall'azione di Cristo nell'Eucaristia. Si noti che gli epiteti *sacramentalis* e *mystica* ormai sono considerati non più come sinonimi, ma vengono addirittura contrapposti. Il terzo autore menzionato è Erberto di Bosham, il quale utilizza *caro mystica* senza accenni eucaristici e fa riferimento alla Chiesa come *Corpus Christi* e *proprium Corpus*. Parlando del "Cristo intero", l'immagine paolina della sposa e dello sposo lo porta a usare il termine *caro*, a cui seguirà l'espressione *corpus mysticum* che troviamo esplicitamente nel *Tractatus de sacramentis* di un tale Maestro Simone e di cui nulla ci risulta da altre fonti. In quest'opera troviamo anche la distinzione tra il *corpus Christi verum* (l'Eucaristia) e il *corpus ejus mysticum* (la Chiesa). Le scarse notizie circa l'autore rendono difficile una esatta datazione della sua opera: si tende a collocarla nel 1170, oppure negli anni 1141-1147, oppure ancora prima della conclusione delle *Sentenze* del Lombardo (1152). L'anonimo *Trattato di Madrid*, redatto intorno al 1170, si esprime in modo quasi identico; lo stesso si riscontra in Isacco della Stella, il quale parla della Chiesa come Corpo mistico, paragonandola all'organismo umano e a un albero capovolto.

Questa analisi permette a de Lubac di affermare che dalla seconda metà del XII secolo la Chiesa comincia a essere chiamata comunemente *corpus mysticum*; tale espressione si diffonde velocemente, soprattutto con le glosse e i commentari alle *Sentenze* di Pietro Lombardo, così come la troviamo nei sermoni attribuiti a Ugo di San Vittore. Tuttavia, non si tratta ancora di un termine tecnico e specifico per indicare la realtà ecclesiale. Lo stesso Isacco della Stella, nel paragone con il corpo e con l'albero, non usa l'espressione "il Corpo mistico", ma "questo corpo mistico"; similmente, Maestro Simone per parlare della Chiesa non collega automaticamente *mysticum* a *corpus*. Queste occorrenze, per quanto determinanti, rimangono ancora dei casi isolati; lo conferma il fatto che negli autori contemporanei si trovano ancora le formule consolidate nel passato.

La situazione cambia con il XIII secolo, periodo in cui l'espressione in questione viene fissata in modo definitivo, anche se il cambiamento non avviene in modo immediato. Infatti, Simone di Tournai si dimostra incline all'utilizzo del lemma *spirituale corpus* in antitesi con *materiale corpus*, mentre altri autori, pur conoscendo la dicitura *corpus mysticum*, non ne fanno un utilizzo esclusivo. Esempi di ciò sono Lotario di Segni (il quale in un solo passo contrappone il *Corpus Christi mysticum* al *Corpus Christi verum*), Sicardo da Cremona (il quale usa *Corpus mysticum* per designare la Chiesa e distinguerla dall'Eucaristia, ma solo in un inciso) e Guglielmo d'Auxerre. Quest'ultimo sviluppa maggiormente la riflessione, contrapponendo il *Corpus mysticum* o *gratuitum* al *Corpus verum* o *naturale* nel trattato sull'Eucaristia e in quello sull'Incarnazione. Guglielmo testimonia che al suo tempo l'espressione *Corpus mysticum* non era unanimemente intesa, tant'è che si preoccupa di chiarire che si tratta di una definizione della Chiesa, che egli

chiama anche *Caro Christi mystica*. Vale la pena citare anche Guglielmo d'Auvergne, il quale utilizza indifferentemente i lemmi *Corpus Christi mysticum* e *Corpus Ecclesiae*, per quanto quest'ultima sia la formula più comunemente utilizzata.

È evidente, allora, che solo con la Scolastica la formula *Corpus mysticum* diventerà corrente e tecnica in ambito ecclesiologico: in Alberto Magno, Bonaventura, Tommaso d'Aquino, Alessandro di Hales o Ugo Ripelino di Strasburgo, l'Eucaristia viene indicata con l'espressione *Corpus Christi verum*, mentre la Chiesa viene detta *Corpus Christi mysticum*. L'uso è talmente assodato che Bonaventura lo fa risalire al Lombardo. Lo si può rintracciare anche nei trattati sul sacramento dell'Ordine, laddove si fa riferimento al duplice potere del presbitero, sul *Corpus verum* e sul *Corpus mysticum*. Questa prospettiva viene ribadita da Gernone e dal *Catechismo romano*. Se delle eccezioni continuano a comparire in Bonaventura, Alberto Magno e Alessandro di Hales, in Tommaso d'Aquino l'espressione compare maggiormente al di fuori del contesto eucaristico. Così, il *Corpus mysticum* viene spiegato in analogia con il corpo naturale, affermando che «la Chiesa nel suo complesso si dice corpo mistico per somiglianza al corpo fisico dell'uomo»[6]. A conferma di ciò, de Lubac fa notare che proprio nella *Summa Theologiae* compare più frequentemente l'espressione *Corpus Ecclesiae mysticum* invece che *Corpus Christi mysticum*.

Tutti questi casi sono un indizio di una evoluzione ormai allo stadio avanzato, laddove il riferimento al *Corpus mysticum* sarà concentrato in un contesto tutt'altro che sacramentale. Così, nel *De regimine christiano*, il più antico trattato di ecclesiologia (XIV sec.), si preferisce fare riferimento alla Chiesa attraverso l'immagine paolina del corpo, mentre si sviluppa l'analogia con le altre società umane. Questa sembra essere una sorta di degenerazione del significato autentico del *Corpus mysticum*, applicato quasi unicamente all'ordine giuridico e sociale, come fanno alcuni teologi della cerchia di Bonifacio VIII nell'ambito della lotta tra papato e impero: il corpo costituito dalla società cristiana è unico e deve avere un unico capo, ovverosia il Romano Pontefice. A ciò risponderanno i teologi dei principi, affermando che in questo corpo il ruolo più importante è rivestito dal cuore, che è l'imperatore; per altri, invece, accanto al *Corpus mysticum* che è la Chiesa e il cui capo è il Papa, esiste anche il *corpus naturale* formato dal genere umano e governato dall'imperatore quale *caput mundi*; per altri ancora, di tendenza più radicale come Marsilio di Padova, il *Corpus mysticum* non può avere altro capo se non Cristo stesso.

Nel contesto della Riforma, questa visione sociale e politica del corpo ecclesiale suscita forti reazioni contro la Curia romana e contro il primato petrino. Inoltre, dall'enfasi posta sulla dimensione visibile e contingente della Chiesa, i riformatori dissociano la visibilità del corpo ecclesiale rispetto al corpo mistico di Cristo. Questa riflessione paradossalmente sarà presente in alcuni padri del Concilio Vaticano I, scettici rispetto allo schema che presentava la Chiesa come *Corpus mysticum*, termine ritenuto ormai troppo metaforico e astratto (certamente non aiutava il fatto che fosse stato utilizzato dai giansenisti). Come si sa, questi e altri dubbi saranno dissipati definitivamente con la *Mystici corporis* di Pio XII.

In conclusione, de Lubac individua l'origine di tutte queste deviazioni, polemiche, esclusioni ed esitazioni nell'abbandono del contesto eucaristico in cui è nata l'espressione *Corpus mysticum*. Senza dubbio si tratta ormai di un patrimonio inviolabile dei cristiani: pensiamo al fervore con cui Caterina da Siena si è battuta per la causa dell'unità del Corpo mistico di Cristo; pensiamo alla sentenza di condanna di Giovanna d'Arco, in cui viene tacciata di essere un membro putrefatto di tale Corpo mistico; pensiamo a tutti coloro che, soprattutto nell'XVI secolo, hanno dato ampio spazio a tale categoria ecclesiologica; pensiamo a Lutero ed Erasmo, i quali contribuiscono grandemente allo sviluppo della formula in questione, che addirittura farà ingresso nel mondo filosofico (come in Suarez e in Kant).

---

[6] Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, III, q. 8, a. 1.

4. P. Sguazzardo, Corpus Christi *tra primo e secondo millennio*

«L'Eucaristia, dunque, è costitutiva dell'essere e dell'agire della Chiesa»[7]. Il numero 15 dell'Esortazione di Benedetto XVI costituisce il punto di partenza del contributo di P. Sguazzardo e l'orizzonte in cui l'Autore si muove nel delineare la questione terminologica attorno all'espressione *Corpus Christi* nella storia della teologia, approfondendo nello specifico il rapporto tra Eucaristia e Chiesa, accomunate appunto da tale espressione. Infatti, l'Eucaristia non è solo il principio causale della Chiesa[8], ma anche il fondamento della comunione che caratterizza la comunità cristiana, tanto a livello pratico e operativo quanto a livello ontologico. Il lavoro dell'Autore, allora, vuole far emergere le conseguenze fondamentali di questo mutuo rapporto tra l'Eucaristia che edifica la Chiesa e la Chiesa che celebra l'Eucaristia. A riguardo, è di grande interesse l'espressione *Corpus Christi*, adoperata nell'antichità per indicare il corpo nato dalla Vergine, il corpo sacramentale e il corpo ecclesiale.

Il punto di partenza è la ri-scoperta del termine nella prima metà del XX secolo. Vengono ricordati C. Lattey, a cui si deve l'intuizione di analizzare il rapporto tra Eucaristia e Chiesa, e S. Tromp, il quale fa risalire l'attribuzione del termine *Corpus Christi* alla Chiesa alla disputa tra Pascasio Radberto – secondo il quale l'Eucaristia non è soltanto la presenza di una forza divina, ma di ciò che in essa è annunciato, al punto che in essa la presenza del *Corpus Christi* non è differente da quella che si è verificata in Maria o sulla croce – e Ratramno – il quale, collegandosi alla differenza agostiniana tra *signum* e *res*, rifiuta l'identità del corpo eucaristico con quello storico di Gesù – intorno al IX secolo. Accanto a questi due teologi, però, va menzionato maggiormente H. de Lubac, il quale ripercorre l'evoluzione del rapporto tra Chiesa ed Eucaristia nel Medioevo, permettendo di superare la sola considerazione giuridico-sociale della Chiesa come *societas perfecta* e approfondendo altre interpretazioni ecclesiologiche nate proprio sulla base del dinamismo fondativo eucaristico.

Circa lo sviluppo storico dell'espressione *Corpus Christi*, va detto che la riflessione cristiana ha da subito visto in stretta unità la realtà ecclesiale con quella eucaristica (cfr. 1*Cor* 10,16-17; 12,27). Anche i Padri della Chiesa sottolineano con forza tale legame imprescindibile. L'Autore fa riferimento soprattutto a Basilio e ad Agostino; quest'ultimo, infatti, nel rispondere all'eresia donatista, afferma la necessità di una duplice appartenenza alla Chiesa: una esteriore, in forza dei sacramenti, e una interiore, in forza di una unione visibile. Così, il *Corpus Christi* è la Chiesa di coloro che sono vivificati dall'Eucaristia. L'unione tra le due realtà è compresa nella prospettiva di causa-effetto, nel senso che «per dimorare in questo corpo che è la santa chiesa bisogna assolutamente partecipare, mediante il sacramento, ad un primo corpo di Cristo»[9]. In questo modo, l'espressione *Corpus Christi* designa in modo sinonimico entrambe le realtà, senza che questo causi alcuna difficoltà, quantomeno fino al IX secolo. Infatti, sia per approfondire la realtà sacramentale e quella ecclesiale, sia per poter esprimere meglio la distinzione e l'unione tra le due, nascerà ben presto la prima controversia, quella tra Amalario di Metz – da cui nasceranno le premesse per la distinzione tra il corpo storico di Gesù, il corpo sacramentale e quello ecclesiale – e Floro di Lione. Da tale controversia, strettamente legata a quella già citata tra Pascasio e Ratramno, si arriverà alla soluzione di designare l'Eucaristia con l'espressione *Corpus mysticum* e la Chiesa con l'espressione *Corpus Christi verum*, fin tanto che non nasceranno nell'XI secolo le controversie legate alla questione della presenza reale.

Dall'XI secolo in poi il discorso subisce una svolta fondamentale. Dai dibattiti tra Berengario di Tours – il quale parla di un cambiamento di significato delle specie eucaristiche – e Lanfranco di

---

[7] Benedetto XVI, Esortazione apostolica postsinodale *Sacramentum caritatis* sull'Eucaristia fonte e culmine della vita e della missione della Chiesa (22.02.2007), 15.

[8] Cfr. *Ivi*, 14.

[9] H. de Lubac, Corpus Mysticum. *L'Eucaristia e la Chiesa nel Medioevo*, Jaca Book, Milano 1982, 34.

Bec – per il quale Cristo è presente nella sua *essentia* nei doni consacrati – e dall'imporsi della prospettiva di quest'ultimo, il termine *Corpus Christi* in riferimento all'Eucaristia si va spogliando di quelle determinazioni che ne potrebbero offuscare il realismo, fino a essere indicato come *Corpus Christi verum*, *ipsum Corpus* o *verum et proprium Corpus*. Così facendo, mentre si afferma con forza l'unione tra il corpo storico di Gesù e il corpo eucaristico, viene a vacillare quella solida unione tra Eucaristia e Chiesa. In questo modo, «il significato di "mistico" viene a poco a poco sottratto al corpo sacramentale, parallelamente ad una serie di altri che più o meno sono analoghi, mentre un certo numero di locuzioni e di epiteti già cominciano a determinare e in qualche modo a contraddistinguere il corpo ecclesiale»[10], in vista della definitiva identificazione della Chiesa come *Corpus mysticum*.

Questi mutamenti trovano il loro coronamento con la riflessione teologica maturata nei secoli XII e XIII. Infatti, la realtà ecclesiale viene sempre più compresa nella sua dimensione giuridica e sociale, nel tentativo di chiarire sempre meglio i criteri di appartenenza alla Chiesa (che nella formulazione di Roberto Bellarmino saranno il *vinculum symbolicum*, *liturgicum* e *hierarchicum*, ovverosia il Credo, i sacramenti e la sottomissione alla gerarchia). Per quanto riguarda, invece, il rapporto tra Chiesa ed Eucaristia, questo viene espresso attraverso una nuova terminologia, introdotta da Pietro Lombardo: bisogna distinguere l'Eucaristia in quanto *caro Christi* o *caro propria*, vale a dire la *res et sacramentum* – la cosa significata dal segno esteriore e significante a sua volta l'effetto interiore, il Corpo e il Sangue di Cristo – e la *caro Christi* o *caro mystica* che è la Chiesa, la quale è indicata dal Lombardo come *res et non sacramentum*. In questa prospettiva, anche se si conserva il legame tra la realtà ecclesiale e quella sacramentale, in quanto ci si muove pur sempre nel contesto eucaristico, ben presto gli sviluppi successivi tenderanno a perdere tale vincolo. Infatti, a partire dagli innumerevoli commenti alle *Sentenze* del Lombardo, nel XIII secolo il termine *mysticum* perde la sua accezione sacramentale (anche se permane ancora vagamente in Bonaventura e Alberto Magno, mentre Tommaso d'Aquino segna già lo stato avanzato di tale evoluzione semantica), per far emergere un significato contrapposto al termine *naturale*. Ormai diventerà definitivo il passaggio, per cui l'espressione *Corpus mysticum* fa riferimento esclusivo alla realtà ecclesiale, senza più alcun riferimento al quadro sacramentale.

Bisogna notare, infine, le ricadute di questo spostamento semantico sul rapporto tra Eucaristia e Chiesa. Infatti, dalla comprensione giuridica e sociale della realtà ecclesiale emergono almeno due conseguenze. Anzitutto, la perdita della connotazione sacramentaria e misterica della Chiesa, che invece aveva caratterizzato i primi secoli della riflessione cristiana. In secondo luogo, il marcato interesse per tutto quello che caratterizza esteriormente la Chiesa in quanto *societas perfecta*. In questo senso, è emblematica l'affermazione del Bellarmino: «la Chiesa infatti è una comunità di uomini così visibile e palpabile come la comunità del popolo romano, o il regno di Francia, o la repubblica di Venezia»[11]. Tale modello di Chiesa rimarrà invariato fino al XX secolo e sarà scardinato in particolar modo dagli impulsi del Concilio Vaticano II. Per tutte queste ragioni, è evidente che l'ecclesiologia dovrà necessariamente recuperare il suo fondamento eucaristico e il suo essere «*veluti sacramentum*»[12], nell'orizzonte del cammino storico della tradizione ecclesiale e dei numerosi stimoli dati dalle riflessioni teologiche del XX secolo.

[10] *Ivi*, 135.

[11] R. Bellarmino, *De Conciliis et Ecclesia*, in Id, *Opera omnia*, II, *De controversiis christianae fidei*, Giuliani, Neapoli 1857, 75 (traduzione nostra).

[12] Concilio Ecumenico Vaticano II, Costituzione dogmatica *Lumen gentium* sulla Chiesa (21.10.1964), 1.

5. A. Garuti, *Eucaristia principio causale della Chiesa*

Volendo indagare l'origine fontale della comunità ecclesiale, A. Garuti apre il suo intervento precisando che la Chiesa è concepita nel momento stesso dell'incarnazione e, a partire dal ministero pubblico di Gesù, si sviluppa progressivamente; infatti, anche il *Catechismo* ricorda che, a cominciare dalla scelta dei Dodici, Gesù «prepara ed edifica la sua Chiesa. Ma la Chiesa è nata principalmente dal dono totale di Cristo per la nostra salvezza, anticipato nell'istituzione dell'Eucaristia e realizzato sulla croce»[13]. Quest'ultima precisazione è centrale nel numero 14 dell'Esortazione *Sacramentum caritatis*, in quanto l'evento sacrificale della croce viene indicato come momento di generazione della Chiesa. Tale visione, fondata sull'esegesi patristica, «ci porta a considerare il legame causale tra il sacrificio di Cristo, l'Eucaristia e la Chiesa. La Chiesa, in effetti, "vive dell'Eucaristia". Poiché in essa si rende presente il sacrificio redentore di Cristo, si deve innanzitutto riconoscere che "c'è un influsso causale dell'Eucaristia alle origini stesse della Chiesa"»[14]. Entrambe le citazioni riportate da Benedetto XVI sono tratte dall'Enciclica *Ecclesia de Eucharistia*, a cui anche l'Autore fa spesso riferimento. La relazione tra Eucaristia e Chiesa costituisce l'aspetto fondamentale che viene messo in luce, in quanto l'Eucaristia è propriamente la causa della realtà ecclesiale. Ciò emerge non solo a partire dai testi magisteriali già citati, ma anche in riferimento ad alcune pubblicazioni del teologo J. Ratzinger, il quale sinteticamente afferma che «Gesù ha creato una "chiesa", cioè una nuova visibile comunità di salvezza. Egli la intende come un nuovo Israele, come un nuovo popolo di Dio, che ha il suo centro nella celebrazione della cena, da cui è sorto e in cui ha il suo permanente centro vitale»[15]. L'ultima cena, infatti, è memoria anticipata e profezia in atto dell'unico mistero pasquale; in essa, il pane e il vino sono il Corpo e il Sangue di Gesù, essendo stati collegati alla sua persona, e rappresentano il fondamento dell'essere stesso della Chiesa, sgorgata dall'evento pasquale.

Affermata la causalità dell'Eucaristia nei confronti della Chiesa, bisogna precisare che questa "nascita" è in qualche modo "continua". Infatti, «la Chiesa vive dell'Eucaristia»[16], costantemente generata e ri-generata dal dono pasquale del Corpo e del Sangue di Cristo; per usare le parole del Concilio Vaticano II, dall'Eucaristia e dell'Eucaristia «la Chiesa continuamente vive e cresce»[17]. La stessa Scrittura ci testimonia tale legame, considerato imprescindibile già dalle prime comunità cristiane: «erano perseveranti nell'insegnamento degli apostoli e nella comunione, nello spezzare il pane e nelle preghiere» (*At* 2,42). Così si comprende pienamente il dinamismo per cui l'Eucaristia edifica la Chiesa e la Chiesa celebra l'Eucaristia, dinamismo possibile solo in virtù della viva e performante presenza di Cristo nella comunità dei credenti. Nella *Mysterium fidei*, Paolo VI – affrontando le nascenti forme interpretative per intendere meglio la questione della presenza reale nell'Eucaristia, come la transignificazione o la transfinalizzazione – esprime con chiarezza tutto questo, quando afferma che «Cristo è presente alla sua Chiesa che prega [...]. Egli è presente alla sua Chiesa che esercita le opere di misericordia [...]. È presente alla sua Chiesa pellegrina anelante al porto della vita eterna»[18]; ma soprattutto «in modo ancora più sublime Cristo è presente alla sua Chiesa che in suo nome celebra il Sacrificio della Messa»[19], laddove i credenti sono riuniti da Cristo, ciascuno secondo la propria condizione, pregano alla presenza di Cristo e mangiano di Cristo. Inoltre, attraverso la Chiesa, che è in Cristo «in qualche modo il sacramento, ossia il segno e

---

[13] *Catechismo della Chiesa Cattolica*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2016[3], 765-766.

[14] Benedetto XVI, Esortazione apostolica postsinodale *Sacramentum caritatis* sull'Eucaristia fonte e culmine della vita e della missione della Chiesa (22.02.2007), 14.

[15] J. Ratzinger, *Il nuovo popolo di Dio. Questioni ecclesiologiche*, Queriniana, Brescia 1971, 88.

[16] Giovanni Paolo II, Lettera enciclica *Ecclesia de Eucharistia* sull'Eucaristia nel suo rapporto con la Chiesa (7.04.2003), 1.

[17] Concilio Ecumenico Vaticano II, Costituzione dogmatica *Lumen gentium* sulla Chiesa (21.10.1964), 26.

[18] Paolo VI, Lettera enciclica *Mysterium fidei* sulla dottrina e il culto della Santissima Eucaristia (3.09.1975), 36.

[19] *Ivi*, 39.

lo strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano»[20], lo stesso Signore prolunga la sua azione di redenzione nei confronti dell'umanità. La Chiesa è il popolo adunato nell'unità del Padre e del Figlio e dello Spirito, e proprio la celebrazione eucaristica manifesta pienamente questa identità, la plasma e la compie, orientando la Chiesa verso la Trinità, mentre interpella i credenti a prendere parte alla missione salvifica di Cristo. Proprio per questo in *Ecclesia de Eucharistia* si legge che, sempre e solo in forza dell'azione di Cristo nella Chiesa, «l'Eucaristia crea comunione ed educa alla comunione»[21]. Nella prospettiva teologica classica, questa è la cosiddetta *res tantum* dell'Eucaristia, ovverosia la realtà di grazia che si trova in chi la riceve e che è costituita dall'unione con Cristo e con le differenti membra del suo corpo che è la Chiesa.

A questo punto, l'Autore non manca di ricordare una dimensione dell'Eucaristia che spesso non viene adeguatamente posta in luce, ovverosia la tensione escatologica. L'Eucaristia anticipa e rende presente quel banchetto escatologico che non è ancora compiuto in maniera definitiva, ma che già è presente per la comunità dei credenti e a cui tutti sono convocati. Lo stesso Paolo rimarca questo aspetto alla comunità di Corinto: «ogni volta infatti che mangiate questo pane e bevete al calice, voi annunciate la morte del Signore, finché egli venga» (1*Cor* 11,26). Questa tensione escatologica, che coinvolge e abbraccia tutta la creazione, è costantemente posta in luce nella vita della Chiesa, pellegrina nel tempo e nella storia, chiamata a essere costantemente rigenerata da quella sorgente fontale che è l'Eucaristia, unica origine dell'essere e dell'agire della Chiesa. Solo da questa "nascita continua" la comunità ecclesiale sarà in grado di prendere pienamente parte alla missione di Gesù Cristo. Di qui, le parole di Benedetto XVI: «per questo la Chiesa, che trova nell'Eucaristia il suo centro vitale, si impegna costantemente ad annunciare a tutti, *opportune importune* (cfr. 2*Tm* 4,2), che Dio è amore»[22].

[20] Concilio Ecumenico Vaticano II, *Lumen gentium*, 1.
[21] Giovanni Paolo II, *Ecclesia de Eucharistia*, 40.
[22] Benedetto XVI, *Sacramentum caritatis*, 2.

6. G. Tangorra, *Comunione eucaristica e comunione ecclesiale*

In prospettiva antropologica, G. Tangorra fa emergere anzitutto l'esigenza per l'uomo della comunione con l'altro da sé. Già la vita del bambino, infatti, ci testimonia questa dipendenza, in modo particolare per quanto riguarda il nutrimento. A partire da ciò, l'esperienza comune del mangiare e del bere si colloca in un orizzonte comunitario, stimolando le corde più intime e profonde dell'essere umano. Ciò è ancor più vero nell'Antico Testamento, dove il banchetto assume una forte valenza di comunione, sia come vincolo di unità tra coloro che mangiano assieme, sia come possibilità di partecipare insieme della benedizione di Dio. Di qui, il pasto diventa motivo di lode e di ringraziamento, soprattutto alla luce dell'esperienza dell'esodo dall'Egitto, che si ripresenta in atto nel memoriale celebrativo della pasqua. Nel ministero di Gesù vediamo una stretta continuità con questo retroterra culturale e religioso, anche se non mancano delle novità: Egli condivide i pasti con i peccatori, lasciandosi addirittura toccare da loro, così da partecipare al loro stesso stato di impurità. In questa linea si colloca anche l'evento fondamentale dell'ultima cena, da cui scaturisce quel memoriale che non ha più il suo fondamento nell'esodo, ma nell'evento pasquale di Cristo. Allora, i discepoli che condividono il pasto nel nome di Gesù mangiano e bevono di Lui, nel dinamismo della comunione eucaristica che fonda la comunione ecclesiale.

Nella *Deus caritas est*, Benedetto XVI aveva posto in risalto il coinvolgimento dell'uomo nell'amore di Dio, affermando che «l'Eucaristia ci attira nell'atto oblativo di Gesù. Noi non riceviamo soltanto in modo statico il *Logos* incarnato, ma veniamo coinvolti nella dinamica della sua donazione»[23]. Rivediamo questo anche nell'apertura della *Sacramentum caritatis*: «la Santissima Eucaristia è il dono che Gesù Cristo fa di se stesso, rivelandoci l'amore infinito di Dio per ogni uomo»[24]. Oltre a menzionare il riferimento esplicito a Tommaso d'Aquino, il quale privilegia la denominazione di *sacramentum caritatis* in riferimento all'Eucaristia, l'Autore sottolinea anche la centralità della preposizione *hyper*, tanto nei racconti evangelici quanto nella prospettiva teologica di J. Ratzinger, quando afferma che «nel principale Sacramento cristiano, che costituisce il centro della liturgia nostra, l'esistenza di Gesù ci viene presentata come esistenza "per i molti" - "per voi", come un'esistenza aperta, che agevola e crea attraverso la comunicazione con lui la comunicazione vicendevole fra tutti»[25].

Dopo aver posto in luce la dimensione causale dell'Eucaristia nei confronti della Chiesa, al numero 15 dell'Esortazione il Pontefice, nell'affermare che l'Eucaristia si mostra quale mistero di comunione, si serve di tre testimonianze fondamentali. Anzitutto volge lo sguardo alla tradizione, soprattutto ai Padri della Chiesa e alla riscoperta che ne ha fatto H. de Lubac, richiamando il tema del "corpo triforme" (quello nato dalla Vergine, quello eucaristico e quello ecclesiale) e riportando in luce l'assioma per cui l'Eucaristia edifica la Chiesa e la Chiesa celebra l'Eucaristia. In tal senso, è centrale l'intuizione di Agostino nel mettere in relazione il corpo eucaristico (*corpus mysticum*) e il corpo ecclesiale (*corpus verum*). Impegnata a difendere la presenza reale, la riflessione teologica successiva concentrerà l'attenzione sulla veridicità del Corpo eucaristico, svalutandone la dimensione comunitaria, mentre si considera la Chiesa prevalentemente come una *societas perfecta.* Sarà solo con la teologia contemporanea che si affermerà l'impossibilità di poter parlare del mistero eucaristico al di fuori della sua dimensione comunitaria. In tal senso, fondamentali sono i contributi di J.-M. Tillard – negando la separazione del corpo ecclesiale da quello eucaristico –, K. Rahner – affermando che la Chiesa esiste solo in forza dell'Eucaristia –, Y. Congar – ribadendo che la Chiesa si realizza pienamente nella celebrazione eucaristica – e, più in generale, del Concilio Vaticano II. Altro contributo fondamentale è quello di J. Ratzinger, nell'unione fondamentale tra cristologia ed

[23] Benedetto XVI, Lettera enciclica *Deus caritas est* sull'amore cristiano (25.12.2005), 13.

[24] Benedetto XVI, Esortazione apostolica postsinodale *Sacramentum caritatis* sull'Eucaristia fonte e culmine della vita e della missione della Chiesa (22.02.2007), 1.

[25] J. Ratzinger, *Introduzione al cristianesimo*, Queriniana, Brescia 1974[5], 202.

ecclesiologia; l'idea stessa di "popolo di Dio", per non sfociare in una visione esclusivamente sociale o politica, deve essere compresa nell'essere innestati in Cristo, in un cammino dinamico che inizia con il Battesimo e giunge a compimento con l'Eucaristia. Infatti, «il nuovo popolo riceve dalla cena del Signore la sua realtà propria. La Chiesa è corpo di Cristo, poiché riceve nella cena il corpo del Signore e vive di questo centro»[26].

La seconda testimonianza a cui Benedetto XVI fa riferimento nell'Esortazione è la liturgia, dove troviamo una duplice epiclesi, quella sulle specie eucaristiche e quella su coloro che celebrano l'Eucaristia, affinché possano diventare un unico corpo ecclesiale. All'origine di tale unità sta il dono dello Spirito Santo, vincolo di comunione tra il Padre e il Figlio e garanzia di comunione dei cristiani tra di loro. Tale prospettiva emerge già dal Nuovo Testamento (cfr. *Gv* 17,21; *At* 4,32), in particolare in Paolo che mette in guardia dal pericolo di "smembrare" il Corpo di Cristo (cfr. 1*Cor* 1,10-16). La terza testimonianza di cui si serve Benedetto XVI è l'Enciclica *Ecclesia de Eucharistia*, che mette in relazione nell'Eucaristia la comunione divina (invisibile) e quella umana (visibile), laddove la prima si comunica e si rende tangibile attraverso la seconda.

Allora, se nell'Eucaristia si realizza l'unione con Cristo e con le differenti membra del suo corpo ecclesiale, correttamente l'Aquinate afferma che «l'Eucaristia viene chiamata "il sacramento della carità", la quale è il "legame perfetto"»[27]. Tale legame non può essere inteso esclusivamente a livello individuale, ma riguarda quella imprescindibile comunione dei credenti con Cristo e tra di loro. Il *sacramentum caritatis*, quindi, è anche *sacramentum unitatis* e proprio perché sacramento della carità, «si mostra così alla radice della Chiesa come mistero di comunione»[28]. In questo senso, deve essere superato un certo individualismo che caratterizza la celebrazione eucaristica: in essa, il singolo credente non scompare, ma è chiamato a scoprire se stesso in relazione con l'intero corpo che celebra l'Eucaristia. Questo "noi" ecclesiale è ribadito già dalla *Lumen gentium*: «cibandosi poi del corpo di Cristo nella santa comunione, mostrano concretamente l'unità del popolo di Dio, che da questo augustissimo sacramento è adeguatamente espressa e mirabilmente effettuata»[29].

Infine, merita di essere menzionato il rapporto tra l'ecclesiologia eucaristica e l'ecclesiologia universale. L'Eucaristia celebrata dalla singola comunità contemporaneamente la distingue e la unisce a tutte le altre comunità, «ed è in esse e a partire da esse che esiste la Chiesa cattolica una e unica»[30]. L'unica celebrazione eucaristia non annienta la distinzione delle comunità, ma permette che sia mantenuto in unità l'intero corpo ecclesiale, per l'azione di comunione operata dallo Spirito Santo. Proprio per questo, «nella celebrazione dell'Eucaristia, ogni fedele si trova nella sua Chiesa, nella Chiesa di Cristo, a prescindere dalla sua appartenenza o meno, dal punto di vista canonico, alla diocesi, parrocchia o altra comunità particolare dove ha luogo tale celebrazione. In questo senso, [...] chi appartiene ad una Chiesa particolare appartiene a tutte le Chiese; poiché l'appartenenza alla *Comunione*, come appartenenza alla Chiesa, non è mai soltanto particolare, ma per sua stessa natura è sempre universale»[31]. Questo vale in modo particolare all'interno del dialogo ecumenico, dove l'Eucaristia non può essere intesa come uno dei tanti elementi di unione o divisione. Se l'Eucaristia fa la Chiesa e la Chiesa fa l'Eucaristia, nel dibattito ecclesiale non si potrà mai prescindere da ciò che costituisce la Chiesa come mistero di comunione.

---

[26] J. Ratzinger, *Il nuovo popolo di Dio. Questioni ecclesiologiche*, Queriniana, Brescia 1971, 107.

[27] Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, III, q. 73, a. 3, ad 3.

[28] Benedetto XVI, *Sacramentum caritatis*, 15.

[29] Concilio Ecumenico Vaticano II, Costituzione dogmatica *Lumen gentium* sulla Chiesa (21.10.1964), 11.

[30] *Ivi*, 23.

[31] Congregazione per la dottrina della fede, *Lettera ai vescovi della Chiesa Cattolica su alcuni aspetti della Chiesa intesa come Comunione* (28.05.1992), 10.